

安藤昌益の莊子批判に対して

著者	朴 文鉉
雑誌名	年報日本思想史
号	12
ページ	1-7
発行年	2013-03-26
URL	http://hdl.handle.net/10097/57157

安藤昌益の莊子批判に対して

朴 文 鉉

一 はじめに

日本思想史の中で独創的な思想家として知られている安藤昌益（一七〇三—一六二）は、一九世紀末、深い歴史の霧の中から突然その姿をあらわしている。それは近代日本が始まっていながらも経たない一八九九年のことであつた。当時東京国立第一高等学校の校長で、図書蒐集家であつた狩野亨吉が、古本屋の主人から、江戸時代の書籍である『自然真営道』と題した龐大な筆写本を手渡され、これが無名の安藤昌益が世に現れるきっかけとなつたのである。

一六〇三年の徳川幕府の成立から、一七〇三年昌益誕生に至る百年間の日本は、社会的・経済的・文化的に大きな激動期にあつた。又、昌益の生きていた一八世紀の元禄時代は、幕藩体制の変化期でもあつた。特にこの時代は、歴史の転換点に位置し、その矛盾がいろいろな形態として噴出してゐた。昌益は、このような時代にあらわれた自然と人間の矛盾、人間社会の問題点を総合的に検討し、海外から伝来した伝統教学の一つ一つを批判の対象にし、その大部分を否定している。そして、新し

く生まれた独立自営農民の立場に立つて、新しい自然・経済・社会・文化観の構築に向かつて、自然と人間との統一的な世界観を提示している。

昌益の著書の多くの部分は批判で埋められている。中国の三教と言われる、儒教・仏教・道教（道家）だけでなく、日本の三教である儒教・仏教・神道にも批判を加えている。さらに、中国の自然学である易学と内経・医学・本草学にも果敢な批判を展開させていた。しかし、彼の批判は、論理的な批判というよりは弾劾に近く、非難というよりは罵倒に近い（一）。したがって、彼の批判理論は均衡感覚を失い、感情に溢れ、偏向した様相を見せたりする。

筆者は、以前、彼の道家批判について探り、また昌益の仏教観と儒学観を通した彼の仏教批判と儒教批判についても考察したことがある（二）。昌益は、特に道家思想の影響を強く受けているように見えるのだが、道家に対する批判は激烈なものになっている（三）。筆者は、「安藤昌益の道家批判」という論文で昌益の道家批判を考察してみたが、そこでは、昌益の道家に対する見解の把握に急ぐあまり、批判の妥当性を究明するには到らなかった。それゆえにこの論文では、以前の論文で捉え

られなかった昌益の莊子批判を対象にし、その批判の内容を分析してその妥当性を究明しようと思う。

二 「材と不材の間」の問題

昌益は莊子について、老子よりもさらに辛辣に批判する。莊子の思想は、老子に倣って売り出した垂流に過ぎず評価する価値もないものだと言い、思想を鋭く指摘するより莊子の態度を非難する傾向が強い(4)。まず、莊子の「材と不材の間」についての昌益の批判をみてみよう。

昌益は、『莊子』山木篇に「材木にできない木は、伐採されない。つまり、役に立たないものは、天寿を全うする」とある、と述べた上で、この話は「虚無・大道」をあらわすのだと規定する。またそれに引き続き、「よく鳴く有能な鷺鳥は、その有能さゆえに天寿を全うできない」と述べている。しかし、昌益の後者の例えとなった鷺鳥の話は、『莊子』の原文と違う。莊子の原文をみると次のようである。

夫子出於山、舍於故人家。故人喜、命豎子、殺雁而烹之。豎子請曰、其一能鳴、其一不能鳴。請奚殺。主人曰、殺不能鳴者。明日、弟子問於莊子曰、昨日山中之木、以不材得終其天年。今主人之雁、以不材死。先生將何處。莊子笑曰、周將處夫材与不材之間。

昌益は、「これは孔丘が俗世間に身を置いて仁義の教えを売り、諸侯にへつらったことを諷刺したことばである。又、無為にしていれば徳が成り、有為にすれば迷路に落ち込むとの意である。莊子が『材と不材の中間に身を置く』と言っているのは、堯王が『人心と道心の中間をとる』と言った時の「中」のことであり、この言葉を借りて言っているの

だ。だが、自然の道においては、人心と道心は進退運動をする一気であり、材と不材とで一つの材だ。だからその中間などはありえない」とし、さらに指のまげ伸ばしの例を挙げている。「指を伸ばせばそれは指としてのほたらきをなす。だが指をまげてしまえば、指としてはたらかなくなる。伸ばしもまげもしなければ、ただ指としてあるだけだ。同様に、人や万物にはそれ自体に有用と無用の二面性が備わっている。だから二つの心の中間とか、有用と無用のあいだとかというのは観念的なこしらえごとであって、迷いによる誤りである」と言う。昌益は、二心・二材を一心・一材と確実に認識すれば、初めから何の執着もなしに自然にわかることであるのに、これを知らないので皆誤謬を犯すようになると歎息する(5)。

道に従って生きることとは、私たちに与えられた瞬間の生命を自然に充実させることであるが、その「生」を強調すれば養生思想になる。しかし、莊子の生きた時代には、俗世間で積極的に役割を遂行することは生命の危険から免れがたい選択にもなり得た。それゆえに莊子は、できるだけ無用の立場に身を置くべきだという趣旨の「無用之用」を繰り返していた(6)。だが、ここ「山木篇」は、いくらか発展した脚本で書かれている(7)。

体を持つ限り人は、現実世界の中で、外物による束縛と傷害から完全に逃れることはできない。有用な人材たちだけが、社会の成員たち、または統治者の必要によって苦しめられ、害されるのではなく、役に立たない人間も傷害を受けることがある(8)。だから、材木で使用可能で有用な材木だけでなく、鳴けない鷺鳥のような無用な存在も天寿を全うすることができないのである。

それならば、他人や社会から傷害を受けないためにはどう生きべきか。莊子は、こう言っている。

若夫乘道德而浮游、則不然。無譽無訾、一龍一蛇、与时俱化、而無肯專為。一上一下、以和為量、浮游乎万物之祖。物物而不物於物、則胡可得而累邪。（9）

現実の世界では、矛盾と危険が溢れており、人にはどうすることもできず、抛り所がない。右の文章は単なる「無用」の主張よりも複雑な構成になった話である。「道德」という表現も莊子の本来の表現方法ではなく、莊子思想を継承した人が老子の思想をうけついで使用したものであることが知られている。したがって、この説話が莊子の思想をそのまま表したものだとは無条件に認定することは困難である。とはいえ、俗世間を超越して天地万物の生成変化と一体になった状態は、眞実の世界に遊ぶ絶対者の姿と違わない。要するに、有用と無用の限界を超越して精神的な自由を追求するのが、人生哲学の課題であることを言っている。

このことを踏まえて昌益の主張を確認すると、莊子の「山木篇」の話は、孔子を誹謗するために書いたものとするが、それには根拠がなく、堯王が人心と道心について述べたという例も、出処が定かではない。また、昌益の「材と不材の間」という話での「間」を材でも不材でもない第三の物理的な中間として理解し、これを観念的な操作であると批判したのは、莊子の思想を正しく理解できなかったことによると見える。指のまげ伸ばしを例に挙げたことからこれがわかる。

莊子は、生まれつき内臓が上がり傾くという身体異常があったと昌益は語っている。このため莊子は、知恵がたかぶり、民衆とともに安らかに働くことを嫌って、世をのがれて書物や学問や文章などを鼻にかけ、寓言を売りものにして貪り食い、耕さずに遊びうろついたというのである。また昌益は、莊子と同じ時代に生きた孟子と莊子を比較し、孟子に

ついては、諸国を流れ歩いて周遊しながら諸侯に自己主張を押し立てて拔擢されるのを望んだ人物とし、一方の莊子は、世を捨てて隠遁した人物として理解した。そして孟子は、諸国をめぐる歩いて耕さずに貪り食うため仁義の教えを売り、その見返りとして登用されることを望んだが、莊子は、怠け心でめぐる歩くこともせず、身を隠して大風呂敷をひろげまわり、それを売りものにして耕さずに貪り食おうとしたという。結局、二人とも生産労働をせず、天道を盗んだ罪人であると断罪するのである。加えて、莊子は、学問を売って食食する隠遁の間にでたらめに『莊子』という本を作ったが、これも自分の見識をひけらかすためのもので、これこそ間違いのわざであると詰難している（10）。

三 軽物と入山の問題

昌益は『莊子』の原文を自分勝手に解釈し、「直耕」という基準で登場人物らを評価している。「雑篇」の「讓王篇」を批判しているところを見てみよう。

堯王が天下を許由に譲ろうとしたが、許由が相手にしなかった。そこで子州支父に授けようとするが彼も憂鬱症を口実に断った。結局、舜が受け取ったのだが、その後、舜王が善卷に譲ろうとした際に善卷が次のように述べた。「わしは天地のあいだに生まれて、冬は毛皮を身にまとい、夏は葛織りの衣服を着、春は耕し秋に収穫し、お日さまが昇れば仕事を始め沈めば憩う。天地のあいだに身と心を遊ばせて、なんの・足もない。いつたい天下を譲り受けて何の足しになるうか。天下なんぞは人にとつてただ煩わしいだけのもの。舜よ、そなたがわしを知らないとは、なんとも悲しいことよなあ」。この部分を紹介して昌益はこう言っている。「このたとえ話は、許由と子州支父を道德の達人に、堯と舜を仁義の病者に見立てたものだ。だが、許由と子州支父は耕さずに山に逃れて

隠棲したのだから、ともに道を盗んだ罪人であり、善卷だけが真人である。この話をこしらえた莊周も、学問を売って貪り食った罪を免れることはできない。天道を掠めておきながら、その罪を徳だといいくるめているのである」(11)。

ここでは、昌益が善卷だけを真人だと評価していることに注目しなければならぬ。『莊子』の原文では、「遂不受。於是去而入深山。莫知其処」とあって、舜が天下を彼の友人である石戸の農に譲ろうという話が續いている。昌益は、善卷を真人にするために意図的に善卷が入山して隠居した部分を削除したと考えられる。真人は莊子においても理想的な人間像であるが、昌益も「直耕」する理想的な人間としてみていた。昌益が善卷に惹かれた理由は、莊子が彼を「春耕種、形足以労働」と描いているからである。これこそまさに昌益が主張している「直耕」する人間である。ところが、このような人間が許由や子州支伯のように耕作しないで山へ逃げて隠居したとあることは彼の主張にそぐわず、決して述べられなかったであろう。

四 莊子批判と「直耕」の問題

昌益が、老子や莊子を批判する基本的な指標は、「直耕」である。自ら直接耕作する生産労働を意味する「直耕」をしないで生きる人は、皆自然を盗んで食べている、泥棒のような存在である。昌益によれば、老子は勿論莊子も不耕食する泥棒なのであった。昌益のこの「直耕」論は、君主の特権を否定し、百姓と君主が皆耕作して食べて生きるべきであるという中国の戦国時代の許行の君臣並耕論に相通じる。許行は、人間は誰しも自らの労働によって生活を維持するのを基本にすべきであるという、皆労思想を主張した。ところが、許行の言っている労働は肉体労働だけを意味する。彼は、精神労働の価値については、全く理解出来

なかったように見える。そしてこの許行の理論を排撃したのが孟子である。孟子は、人はその天賦の能力に従って大人がやる事と小人がやるべき事に各々定まっているから、その他のことをお互いに兼ねる事はないと言っている。ここでいう大人は治者に属した人であり、小人は被治者である一般大衆である。即ち、精神労働と肉体労働の二つの職業形態に分けたのである。前者は、後者を指導し、保護して生活するし、後者は当然前者に隷従して彼らに依存する性格が与えられる。これが分業原則に一致するのであり、また、社会発展の法則性にあうことだと考えた。孟子は、治者たちの広範な活動が事実上生産労働の指導的な役割を担当するためのものであって、決して彼らの生活は生産者である大衆に寄生するものではないのである。そして、実際の耕作まで兼ねる余暇がなかった例を具体的に挙げたりもしている(12)。

農民が身体を使用して農産物を生産すること、そして手工業者が手足を動かして製品を作り上げるのが、許行のいう労働であった。治めるといふ精神労働は生活のための肉体労働の片手間に可能であって、古代の神農の時代にはこれが実現されたという。このような理論は、支配階級が搾取の利益と戦争遂行の野望を抛棄した時、成立する。ところが、戦国時代には、こういった理想の実現を望むことはできなかった(13)。

昌益の生きた時代は、許行の時から少なくとも二千年が過ぎた時代であり、神農の時代からは、数千年後の時代である。すでに農業技術を初めとした各種の手工業技術が発達しており、精神労働に属する創意力の重要性は充分に認識されていただろう。それだけでなく職能による分業が一般化された時代でもあった。昌益自身、精神労働に属する医師という職業についていた。ところが、その現実にも拘わらず昌益が、「直耕」という肉体労働だけを人間の労働として規定しているのは理解に窮する。勿論、彼が一八世紀半ば当時の日本の矛盾——収奪と貧困に喘ぐ農民階

層が民の大部分を占める現実——の原因が、何よりも自分は労働しない、他人の生産したものを食べる、所謂聖人たちの恣意的な差別原理にあったと見たからである。換言すれば、私法を作つて上下と貴賤そして貧富等の絶対的な対立の差別を規定して置いたことに原因を見たのである（14）。故に、平等な存在としての人間像として、「直耕」する農民を見出したのであろう。

「直耕」という概念の源流は、「直行」という耕道」または、「正見と正業」という耕道」ではないかとする仏教的な解釈もあるが（15）、昌益はその源流を明らかにしていない。また、中国の古典にもみられないので、彼の独創的な用語と見受けられる。ただし、「直耕」の思想的な源流は、許行にあると言わざるを得ない。勿論、昌益は許行との思想的な関連性を述べていないが、一方で渡邊大濤が、昌益の発見者である狩野亨吉の談として、以下のように記述している。

例へば孟子の終りの方に許子の説として農本共產主義とでも名付くべき思想が唱へられてゐる。孟子自身は之を異端として攻撃してゐるが、安藤昌益の説なども或は之にヒントを得たものではあるまいか。然し、安藤昌益自身は勿論自説の出所を語らず、之を自発的なものとして主張してゐる。（16）

したがつて狩野亨吉も、昌益と許行の間の思想的関連を指摘していることがわかる。だが結局のところ、狩野の場合には、昌益が許行の存在と主張に示唆を得たのではなく、独自の思想的営為の中で、同じ様式の主張に達したのだと結論付けたのであった（17）。

昌益は四書を批判しており（18）、『孟子』を見ていないとは考えられない。『孟子』には、滕文公の章句上四に、

滕君則誠賢君也。雖然、未聞道也。賢者与民並耕而食、饗殯而治。今也、滕有倉廩府庫、則是厲民而以自養也。惡得賢。

とある。ここでは天下のすべての人が肉体労働をしなければならないのだ。統治者は、政治をするということで肉体労働をせず、農民が生産した穀物を積み上げて食べているだけであることを批判している。これは昌益の「直耕」論と少しも異なっていない。ところが、昌益は『孟子』のこの部分について言及していないのである。『孟子』を読んで他の部分については言及しながら、自分の思想と同じ許行については言及しないということは、彼が自己の思想を独創的なものとして演出するために、意図的に言及しなかったとしか見受けられない。

「直耕」論が、昌益の独創的な思想であろうと、あるいはなかりうとこの理論は時代にも合っていないし、実現可能性もない空想に過ぎない。許行の農家思想の源流は墨家にあるとみたりもするが、墨子は肉体労働を尊重する一方で、精神労働をも認めている。昌益がこのような時代遅れで実現不可能な「直耕」論を伝家の宝刀のように振り回し、老荘思想を批判していることは妥当でない。

五 結び

安藤昌益は、伝統的な教学の大部分を批判の対象として彼の独創的な自然観と人間観を武器に辛辣に批判した。その中で、注目を引くのが、老荘に対する批判である。例えば、老子の「谷神不死」を神仙説に解釈して老子が山へ隠居したのは、「直耕」しないためであると述べた。また、『老子』第一章の有—無の関係を超現象界—本体系を指すのだと見て、老子が無を尊崇するのは間違いだとも言っている。

さらに莊子の思想については、老子の思想を真似して売り出したものに過ぎず、老子の思想から一步も出ていないものだとなっている。彼は、材と不材の問題を孔子を誹謗するために書いたのだとしてこれを心性論と解釈する。

このように昌益が、老莊を批判する準拠は、彼の一氣進退論と「直耕」論であった。その中でも、「直耕」論は彼の哲学の核心である。しかし、この「直耕」論は、老子や莊子当時は勿論のこと、昌益の時代にも合わない空想に過ぎないものであった。彼は、老子と莊子を皆彼の批判の前提にしている聖人否定論によって直接労働しないで食べる「不耕貪食者」として規定している。ましてや、自然の道を知らない、自然を盗んで食べている泥棒だともいう。

昌益の時代には、貨幣経済と流通機具の発達によって農村の自給自足の経済が破壊されることで、農民の貧困と経済の空洞化がもたらされていた。これを打開しようと平等論に立脚した「直耕」論を取り出したのは理解できる。しかし、その方法論での「直耕」とは、農事を作って機械化する労働と生活必需品を生産する手工業的な労働だけを指している。これは時代遅れの非合理的な理論で妄想としか言えない。また、この「直耕」論の淵源が許行の農家にあるにも拘わらず、昌益はこれを明らかにしていない。その他にも昌益は、老莊批判においてテキスト自体を歪曲したり、至極恣意的な解釈をして批判している。

一言でいえば、昌益の議論は批判の客観性と公正性を失っているものが大部分なのである。ところが、それにも拘わらず昌益の自然観と人間観は、独創的であって、彼を進歩的であつ革新的思想家と評価されてきた。たとえ革新的な評価を下すとしても、昌益の思想が持つ限界や否定的な面も合わせて取り出して公正な評価が今後なされていく必要

がある。

註

- (1) 寺尾五郎『論考安藤昌益』(東京、農文協、一九九二、二二七頁参照。
- (2) 「安藤昌益の道家批判」『道教学研究』第一五輯 韓国道教学会、一九九九、夏と「安藤昌益の仏教観」『哲学論叢』第四三輯第一卷(セハン哲学会、二〇〇六)及び「安藤昌益の儒学観」『哲学論叢』第五五輯第一卷(セハン哲学会、二〇〇九)。
- (3) 昌益が老莊思想に影響を受けたことを究明した論文には、筆者の次の論文がある。朴文鉉「日本の思想・文化における老莊思想の影響に関する研究」『東義論集』第二六輯(東義大学校、一九九七、八月)。
- (4) 寺尾五郎『論考安藤昌益』四四四―四四五頁参照。
- (5) 安藤昌益研究会『安藤昌益全集』第四卷(東京、農山漁村文化協会、一九九三、一七五―一七六頁参照。以下『安藤昌益全集』は『全集』で表記する。
- (6) 「逍遙遊」、「人間世」篇等にある。
- (7) 蜂屋邦夫『老莊を読む』(東京、講談社、一九九五、二二四―二二五頁参照)。
- (8) 李康洙『老子と莊子』(ソウル、ギル、一九九七、二二八頁)。
- (9) 『莊子』山木篇。
- (10) 『全集』第四卷、一四六頁。
- (11) 『全集』第四卷、一七八―一七九頁。
- (12) 李雲九『孟子』(ソウル、玄岩社、一九七二、四二五頁)。
- (13) 八重樫新治「皆勞平等―許行と安藤昌益が主張したこと」農文協編『安

藤昌益日本・中国共同研究』（東京、農文協、一九九三）、一三六―一三七頁。

(14) 金正晃「安藤昌益政治思想の特性と意義」『東洋政治思想史』第三卷二號、五三―五四頁参照。

(15) 安永寿延『安藤昌益』（東京、農文協、一九九二）、三二―三五頁。

(16) 渡邊大濤「安藤昌益の思想の源流に関する狩野博士の考察」『安藤昌益と自然真営道』（東京、木星社書院、一九三〇）、七五―七六頁。

(17) 渡邊大濤、前掲論文、七六―八〇頁。またこの解釈は、八重樫新治の前掲論文（二六頁）を参考にした。

(18) これについては、朴文玄「安藤昌益の儒学観」『哲学論叢』第五五輯第一卷（セハン哲学会、二〇〇九）を参照。

参考文献

安藤昌益研究会編『安藤昌益全集』、東京、農産漁村文化協会、一九八二―八七年。

野口武彦『安藤昌益』、東京、中央公論社、一九七三。

農文協編『安藤昌益日本・中国共同研究』、東京、農文協、一九九三。

安永寿延『安藤昌益』、東京、農文協、一九九二。

寺尾五郎『論考安藤昌益』、東京、農文協、一九九二。

石渡博明『安藤昌益の世界』、東京、草思社、二〇〇七。

池田知久『老莊思想』、東京、放送大学教育振興会、一九九六。

蜂屋邦夫『老莊を読む』、東京、講談社、一九九五。

李康洙『老子と莊子』、ソウル、ギル、一九九七。

李雲九『孟子』、ソウル、玄岩社、一九七二。

李雲九『中国の批判思想』、ソウル、驪江出版社、一九八七。

李雲九「安藤昌益の諸子批判と農家意識」『大東文化研究』第二八輯、成均館大学校大東文化研究院、一九九三。

金正晃「安藤昌益政治思想の特性と意義」『東洋政治思想史』、第三卷二號、韓国東洋政治思想史学会、二〇〇四。

朴文鉉「安藤昌益の儒学観」『哲学論叢』第五五輯第一卷、セハン哲学会、二〇〇九。

朴文鉉「安藤昌益の自然観」『汎韓哲学』第三輯、凡韓哲学会、二〇〇三年、冬。

朴文鉉「安藤昌益の道家批判」『道教学研究』第一五輯、韓国道教学会、一九九九、夏。

（東義大学校）